This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

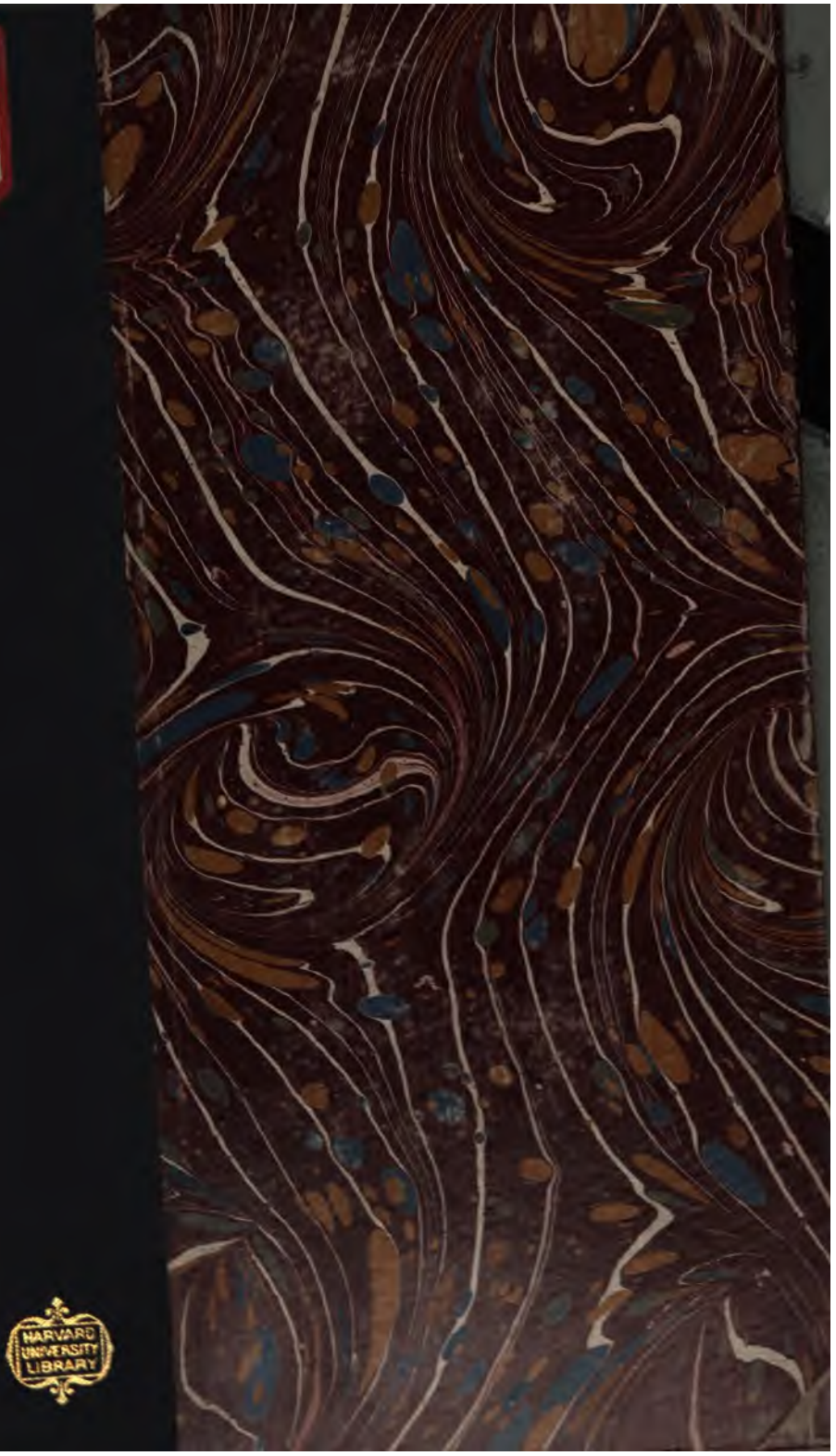
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

8c H
273.1



HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

Lex 0.27.14

Harvard College Library

FROM THE

SALISBURY FUND.

In 1858 STEPHEN SALISBURY, of Worcester, Mass. (Class of 1817), gave $5000, the income to be applied to "the purchase of books in the Greek and Latin languages, and books in other languages illustrating Greek and Latin books."

24538

Dispoſition

des erſten Buches der Schrift Ciceros über die Pflichten.

Von

Dr. A. Grumme.

Gera.
Hermann Kanitz' Verlag.
1904.

No. 2734

HARVARD COLLEGE
APR 25 1905
LIBRARY

Salisbury Fund

Disposition des ersten Buches der Schrift Ciceros über die Pflichten.

Vorwort (Kap. I.).

Cicero ermahnt seinen Sohn Markus, dem er diese Schrift widmet,

a) er möge mit dem Studium der griechischen Philosophie, dem er in Athen unter Kratippus obliege, die Lektüre lateinischer Werke, insbesondere der seines Vaters, verbinden, um seinen lateinischen Stil zu vervollkommnen (§ 1. 2);

b) er möge aber nicht nur die Reden, sondern auch die philosophischen Schriften seines Vaters lesen: denn auch die ruhige philosophische Redeweise bedürfe der Ausbildung, und zudem sei sein Vater bis jetzt der einzige, dem es gelungen sei, als Redner und als Philosoph zugleich mit Erfolg zu arbeiten (3. 4.).

Einleitung (Kap. II. III.)

A. Wahl des Themas (§ 4—6).

Als Thema für diese dem Sohne gewidmete Schrift hat Cicero die Lehre von den Pflichten gewählt. Denn

1) dieser Gegenstand ist angemessen für das jugendliche Alter des Sohnes und für Ciceros väterliche Stellung (4);

2) er ist auch von größter Wichtigkeit, da man auf keinem Gebiete des Lebens ohne Pflichterfüllung auskommen kann (4);

3) alle Philosophenschulen haben diese Untersuchung gemeinsam (5).

Freilich können mit Recht nur die Philosophen die Pflichtenlehre behandeln, welche, wie die Stoiker, die Tugend für das einzige oder doch, wie die Akademiker und Peripatetiker, für das höchste Gut halten; nicht aber diejenigen, welche, wie namentlich die Epikureer, das höchste Gut in der Lust sehen; und ebenso die Skeptiker nicht, die jeden Unterschied zwischen Wahrem und Falschem, zwischen Wert und Unwert der Dinge leugnen (5. 6.).

Cicero will sich in dieser Schrift vorzugsweise den Stoikern anschließen (6).

B. Definition der Pflicht (§ 7. 8).

Zuerst soll das Wort „Pflicht" definiert werden, weil jede wissenschaftliche Unterweisung von einer Definition ausgehen muß (7).

a. Es gibt zwei Arten der Untersuchung über die Pflicht: 1) die Untersuchung, welche zur Lehre vom höchsten Gut gehört, 2) die, welche es mit den Vorschriften zu tun hat, nach denen sich die Praxis des Lebens nach allen Seiten hin gestalten läßt [und dem entsprechend gibt es auch zwei Arten von Pflichten]. Diese Schrift soll über die Pflichten handeln, welche sich auf die Einrichtung des alltäglichen Lebens beziehen (7).

b. Man teilt die Pflichten auch ein[1]) in mittlere, *μέσα καθήκοντα* oder *καθήκοντα*, und vollkommene, *τέλεια καθήκοντα* oder *κατορθώματα* (8).

c. Die vollkommene Pflicht erklärt man als die rechte Handlung, die mittlere als eine Handlung, die sich mit vernünftigen Gründen rechtfertigen läßt (8).

C. Einteilung der Abhandlung (§ 9. 10).

Nach dem Vorgange des Panätius will Cicero hier handeln 1) über die Pflichten, welche aus dem Sittlichguten, 2) über die, welche aus dem Nützlichen hervorgehen, und 3) über die Pflichten, welche sich aus dem Konflikt des Sittlichen und des Nützlichen ergeben (9); daneben will er aber auch die Pflichten erörtern, welche aus dem Konflikt zweier sittlicher und ebenso zweier nützlicher Handlungen entstehen können. Er will also an die Stelle der Dreiteilung des Panätius eine Fünfteilung setzen (10).

Erster Teil.

Die Pflichten, welche sich aus dem Sittlichguten ergeben (Kap. IV—XLII).

Vorerörterungen (Kap. IV. V.)

A. Ableitung des Sittlichguten aus den Grundtrieben der menschlichen Natur (§ 11—14 bis cogitet).

a. Gemeinsam mit den Tieren hat der Mensch: 1) den Trieb der Selbsterhaltung (11) und 2) den Trieb der Vereinigung (11). Aber bei dem mit Vernunft begabten Menschen ist der Selbsterhaltungs-

trieb viel vollkommener als beim Tiere (11) und der Geselligkeitstrieb von weit edlerer Art (12).

b. Dem Menschen ist besonders eigen: 1) der Trieb nach Erforschung der Wahrheit (13), 2) der Trieb nach Vorrang (13), 3) der Trieb nach Ordnung und Schönheit, der auch das Verlangen nach Beherrschung der Leidenschaft in sich schließt (14).

B. Wesen und Arten des Sittlichguten (§ 14).

1. Das Sittlichgute, das sich aus den Grundrichtungen der menschlichen Natur bildet, ist unter allen Umständen lobenswert, und es würde, wenn man es mit Augen sähe, eine wunderbare Liebe zur Weisheit[2]) hervorrufen (14).
2. Es gibt vier Arten des Sittlichguten, die 4 Kardinaltugenden, nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung (14).

C. Ableitung der Pflichten aus den Kardinaltugenden (§ 15—17).

Sind auch die Kardinaltugenden eng mit einander verbunden, so entspringen doch aus jeder einzelnen bestimmte Arten von Pflichten (15. 16). Während aber die Klugheit es mit der Erforschung der Wahrheit, also mit der Theorie zu tun hat, sind den drei anderen Kardinaltugenden notwendige, d. i. für das praktische Leben unentbehrliche Aufgaben gestellt (17).[3])

I. Die Pflichten der Klugheit (Kap. VI).

Die erste Kardinaltugend besteht in der Erkenntnis der Wahrheit. Bei dem Forschen nach Wahrheit sind zwei Fehler zu meiden:

1) man soll nicht Unerkanntes für erkannt nehmen, sondern Zeit und Sorgfalt auf die Betrachtung der Dinge verwenden (18);
2) man soll nicht zu viel Zeit und Mühe an dunkle und schwierige Probleme wenden und sich nicht durch Forschen nach Wahrheit vom tätigen Leben abziehen lassen (19).

II. Die Pflichten der Gerechtigkeit (Kap. VII—XVIII 60).

Die Gerechtigkeit, die Tugend, auf der die menschliche Gesellschaft beruht, zerfällt in Gerechtigkeit im engeren Sinne und Wohltätigkeit (20).

A. Die Gerechtigkeit im engeren Sinne (§ 20—41).

a. **Die Gerechtigkeit** (§ 20—23) legt drei Pflichten auf:

1) die Pflicht anderen keinen Schaden zuzufügen, ohne vorher von ihnen gekränkt zu sein, und vom Gemeingut und von fremdem Eigentum sich nichts anzueignen = *ἀβλάβεια* (20. 21)[4]);

2) die Pflicht zum allgemeinen Besten beizutragen = *εὐκοινωνησία* (22);

3) die Pflicht in Wort und Vertrag die Treue zu halten (23).

b. die **Ungerechtigkeit** (§ 23—29) besteht 1) darin, daß man anderen Unrecht zufügt, und 2) darin, daß man das Unrecht, das anderen zugefügt wird, nicht abwehrt, wenn man es kann (23).

1. Die Beweggründe zum Unrechttun (§ 24—26) sind Furcht vor eigenem Nachteil und Begierde nach Vorteilen (24); die bedeutendsten Begierden aber sind die Habsucht, die vier verschiedene Anlässe haben kann (25), und die Herrschsucht, die sich leider gerade bei den begabtesten Menschen am häufigsten findet (26).

Anmerkung zu § 24—26. Ein in plötzlicher Aufwallung begangenes Unrecht wiegt weniger schwer als ein in voller Absichtlichkeit zugefügtes (27).

2. Der Beweggründe zum Versäumen der Verteidigung anderer (§ 28. 29) sind noch mehr: 1) man möchte nicht Feindschaft, nicht Mühe, nicht Kosten auf sich nehmen; 2) man läßt sich a) durch Nachlässigkeit, Trägheit, Unbeholfenheit, b) durch Lieblingsneigungen und -beschäftigungen davon abhalten, andere zu beschützen (28). So meinen die Philosophen durch ihre weltflüchtige Stellung (28) und die Egoisten und Misanthropen dadurch, daß sie es nur mit sich zu tun haben (29), vor Ungerechtigkeit gegen andere bewahrt zu sein; aber beide versäumen ihre Pflicht gegen die menschliche Gesellschaft und sind eben darum ungerecht (28. 29).

Abschluß der systematischen Erörterung (§ 29. 30). Aus dieser Darstellung der beiden Arten der Ungerechtigkeit und ihrer Beweggründe sowie der Aufgaben der Gerechtigkeit wird man sich über die Pflicht in jedem einzelnen Falle wohl ein Urteil bilden können, wenn man nicht in Selbstliebe befangen ist (29). Doch es ist schwer, die Interessen anderer wahrzunehmen wie die seinigen. Darum ist es eine gute Regel, nichts zu tun, bezüglich dessen man zweifelt, ob es recht oder unrecht ist. Der Zweifel deutet schon an, daß man ein Unrecht vorhat (30).

Einzelheiten (§ 31—41).

1. Fälle scheinbarer Ungerechtigkeit (§ 31. 32).

Durch besondere Umstände können die Pflichten der Gerechtigkeit sich ändern, nämlich wenn das, was für gewöhnlich nützlich ist, ins Gegenteil umschlägt (31). Ein Versprechen oder ein Übereinkommen, dessen Erfüllung einem von beiden Teilen Schaden bringen muß, nicht zu erfüllen, ist nur eine scheinbare Ungerechtigkeit. Auch die Nichterfüllung solcher Versprechen, die durch Furcht erzwungen oder durch List erschlichen sind, ist nach römischem Zivilrechte kein wirkliches Unrecht (32).

2. Fälle scheinbarer Gerechtigkeit (§ 33).

Mit böswilliger Rechtsdeutung werden oft Handlungen begangen, die dem Buchstaben nach völlig gerecht, in Wahrheit aber schreiendes Unrecht sind. Beispiel des Spartaners Kleomenes und des Römers Fabius Labeo (33).

3. Pflichten der Gerechtigkeit gegen Feinde (§ 33—40).

a. Pflichten gegen den persönlichen Feind (33). Im Ahnden einer Beleidigung soll man Maß halten: es genügt wohl, wenn der Beleidiger sein Unrecht bereut, daß er selbst nichts der Art in Zukunft tut und die übrigen weniger schnell sind zum Unrechttun.

b. Pflichten gegen den Landesfeind (34—40). Für den Beginn und die Führung des Krieges ist eine Reihe von Pflichten der Gerechtigkeit zu beobachten:

1) Krieg soll man nur dann anfangen, wenn durch Unterhandlung nichts zu erreichen ist (34).

2) Der Zweck eines Krieges darf kein anderer sein, als ungekränkt in Frieden leben zu können (35).

3) Hat man den Sieg gewonnen, so muß man den Feind schonen, wenn er im Kriege nicht grausam gewesen ist: haben doch unsere Vorfahren besiegte italische Völker sogar als ihre Mitbürger aufgenommen, während sie die unmenschlichen Karthager und Numantiner bis zur Vernichtung bekriegt haben. Vollends muß der Feind gut behandelt werden, der noch rechtzeitig um Gnade fleht: unsere Feldherren sind ja selbst Schutzherren besiegter Feinde geworden (35).

4) Die Bestimmungen des römischen Fetialrechtes sind zu beachten. Also muß jedem Kriege die Forderung der Genugtuung und eine förmliche Ankündigung vorausgehen, und nur der Soldat darf am Kampfe teilnehmen (36. 37).

5) Wie sehr Milde in der Kriegführung römischer Auffassung vom Wesen des Krieges entspricht, zeigt das Wort hostis, das ursprünglich, wie das Zwölftafelgesetz beweist, nicht „Feind", sondern „Fremder" bedeutete (37). Besonders ist eine milde Kriegführung angebracht, wenn man um Vorherrschaft oder Ruhm, nicht um die Existenz kämpft. Darum führten die Römer zwar gegen die Celtiberer und Cimbern einen Vernichtungskrieg, milder aber verfuhren sie im Kriege gegen die Latiner, Sabiner, Samniter und Pyrrhus, milder würden sie auch die Punier und Hannibal behandelt haben, wenn diese nicht bundbrüchig und grausam gewesen wären (38).

6) Auch der Einzelne muß ein dem Feinde im Drange der Verhältnisse gegebenes Versprechen treu erfüllen. Treue bis in den Tod hielt Regulus (39).[5])

4. Pflichten der Gerechtigkeit gegen Sklaven (§ 41).

Auch dem Niedrigstgestellten ist man Gerechtigkeit schuldig: man hat Arbeit von dem Sklaven zu verlangen, aber man soll ihm auch gewähren, was ihm zukommt (41).

Anmerkung zu § 23—41. Unrecht kann durch Gewalt oder Betrug geschehen. Beides ist dem Menschen durchaus unangemessen, aber der Betrug verdient mehr Abscheu. Von allen Arten der Ungerechtigkeit ist keine verderblicher, als wenn man gerade dann, wenn man betrügt, den Schein der Biederkeit anzunehmen sucht (41).

B. Die Wohltätigkeit (§ 42—60).

Die Wohltätigkeit oder Freigebigkeit ist der menschlichen Natur so angemessen wie nur irgend etwas, aber sie erfordert viele Vorsichtsmaßregeln oder **Rücksichten**. Hauptsächlich sind es drei (42), nämlich:

1. Die Wohltaten dürfen weder dem Empfänger noch anderen schaden. Aus Schmeichelei und Ruhmsucht wird dagegen gefehlt (42. 43).
2. Die Guttätigkeit darf die eigenen Mittel nicht übersteigen, weil man sonst leicht dahin kommt, seine Pflicht gegen die eigenen Angehörigen zu versäumen und sich ungerechter Weise fremdes Gut für seine Schenkungen anzueignen. Die Triebfeder zu maßloser Guttätigkeit ist in der Regel nicht innere Neigung, sondern prahlerische Eitelkeit (44).
3. Bei der Erweisung von Wohltaten ist nach der Würdigkeit der Empfänger zu verfahren. Für die Beurteilung der Würdigkeit gibt es vier **Maßstäbe** (45).
   1) Die Würdigkeit ist nach dem Charakter dessen zu beurteilen, dem wir wohltun wollen. Da wir aber nicht mit vollkommenen, sondern mit solchen Menschen zusammen leben, um die es gut steht, wenn sie ein Abbild der Tugend in sich tragen, so dürfen wir überhaupt niemand bei unserem Wohltun vernachlässigen, an dem eine Kundgebung der Tugend hervortritt, wenn auch ein edler Charakter besonderer Berücksichtigung wert ist (46).
   2) Die Würdigkeit ist ersichtlich aus der Gesinnung, dem Wohlwollen gegen uns. Je mehr uns einer liebt, um so mehr Gutes sollen wir ihm erweisen. Aber bei der Abschätzung des Wohlwollens kommt es besonders auf dessen Beständigkeit an (47 bis judicemus).
   3) Für die Würdigkeit des Empfängers unserer Wohltaten kommen seine uns geleisteten Dienste in Betracht. Hat er schon Verdienste um uns, so daß es sich bei uns nur um Erwiderung der Gunst handelt, dann ist unsere Wohltätigkeit gegen ihn notwendig (47. 48). Unter den empfangenen Wohltaten ist ein Unterschied zu machen a) nach der Größe der Wohltaten b) nach der Gesinnung, mit der sie uns erwiesen sind (49).

Zu 1) 2) 3). Es kommt aber auch auf die Bedürftigkeit dessen an, dem wir helfen wollen (49).[6])

4) Von besonderer Wichtigkeit für die Beurteilung der Würdigkeit der Empfänger unserer Wohltaten ist ihre gesellschaftliche Stellung zu uns (50—59).

Für die Anwendung dieses Maßstabes gilt der Grundsatz: je näher uns einer steht, um so mehr Guttätigkeit sollen wir ihm erweisen (50).

Es gibt verschiedene Stufen der menschlichen Gesellschaft, deren Grundlagen die Natur selbst gegeben hat:

a. Die Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes, die auf der Vernunft und der Sprache beruht (50). Dies ist die weiteste Gemeinschaft. Sie legt uns die Pflicht auf, es hinsichtlich aller von der Natur zu gemeinsamem Gebrauche bestimmten Dinge — mit Achtung natürlich der rechtlich begründeten Eigentumsverhältnisse — so zu halten, wie die Freunde es mit ihrem Besitze tun, d. h. davon dem Mitmenschen, selbst dem unbekannten, alles mitzuteilen, was wir ihm ohne eigene Benachteiligung gewähren können (51). Daher die allgemein gültigen Grundsätze: niemand vom fließenden Wasser abzuhalten; jeden, der es will, Feuer von unserem Feuer nehmen zu lassen u. ä. Von solchen Gefälligkeiten muß man Gebrauch machen und sie zum allgemeinen Nutzen wieder erweisen (52).

b. Die Gemeinschaft der Menschen in engeren Kreisen (53—57), nämlich

   α) die Volks- und Staatsgenossenschaft (53);

   β) die Verwandtschaft in ihren verschiedenen Abstufungen (53 bis 55);

   γ) die Freundschaft unter guten und an Charakter ähnlichen Männern (55, 56);

   δ) die auf dem Verhältnisse gegenseitiger Wohltätigkeit beruhende Gemeinschaft (56);

   ε) die Verbindung des Einzelnen mit dem Vaterlande (57).

Anwendung des § 50 aufgestellten Grundsatzes. Will man die verschiedenen Stufen menschlicher Gemeinschaft (b. α)—ε)) vergleichend gegen einander halten, um zu ermitteln, wem wir am meisten verpflichtet sind, so gebührt die erste Stelle dem Vaterlande und den Eltern, danach kommen die Kinder und die Hausgenossen und dann die Verwandten, mit denen wir uns gut stehen. Diesen, unseren Angehörigen, sind wir vor anderen die zum Leben notwendigen Unterstützungen schuldig, aber Umgang, Rat, Gespräch, Ermahnung, Trost, bisweilen auch Vorwürfe besonders den Freunden (58). Indes werden Abweichungen hiervon durch besondere Umstände bedingt (59).

Schlußbemerkung zu § 42—59. Es gehört Gewöhnung und Übung dazu, um zu wissen, wie weit man in der Wohltätigkeit gehen kann, und was einem jeden gebührt. Bloße Regeln und Vorschriften genügen dazu nicht (59. 60).

III. Die Pflichten der Tapferkeit (Kap. XVIII 61—XXVI).

Vorerörterungen (§ 61—65)

1. Die Tapferkeit ist die glänzendste aller Kardinaltugenden. Das zeigt sich
   1) darin, daß man a) bei Schmähungen gern mit dem Vorwurfe der Feigheit bei der Hand ist und b) beim Lobe tapferer Taten mit vollerem Munde lobt, weshalb auch die Namen Marathon, Salamis u. a., ferner Kokles, die Decier u. a. in den Übungen der Rhetoren eine so große Rolle spielen;
   2) darin, daß man die Statuen meist in kriegerischem Schmucke sieht (61).
2. Die Tapferkeit muß stets mit Gerechtigkeit, mit Gemeinsinn, verbunden sein. Daher wird sie von den Stoikern treffend als die Tugend definiert, welche für die Gerechtigkeit kämpft (62). Bestätigt wird die Richtigkeit dieser Definition durch die Geschichte (62 Quocirca —), durch das Urteil des Philosophen Plato (63) und durch die gewöhnliche Anschauung der Menschen (63 Itaque —).
3. Die Tapferkeit ist einer zwiefachen Gefahr ausgesetzt: leicht findet sich bei ihr Herrschsucht (64. 65) und Ruhmsucht (65 Vera autem —) ein, und beides ist dazu angetan, zu ungerechten Schritten zu verleiten (64. 65).

Einteilung der Tapferkeit (§ 66. 67).

Die Tapferkeit hat eine negative und eine positive Seite, sie zeigt sich 1) in der Verachtung der äußeren Dinge und 2) im Vollbringen großer Taten (66).

Das Verhältnis der beiden Arten ist folgendes: aller Glanz, ja auch aller Nutzen liegt in dem Vollbringen großer Taten, aber die Ursache und die Kraft, die große Männer schafft, liegt in der Verachtung der äußeren Dinge (67 bis facit).

A. Die Verachtung der äußeren Dinge (§ 67—69).

Die Verachtung der äußeren Dinge (*ἀδιάφορα*) zeigt sich in zwei Stücken, nämlich

1) darin, daß man nur das Sittlichgute für ein Gut hält (67), indem man
   a) die Scheingüter (*προηγμένα*) gering schätzt und
   b) die Scheinübel (*ἀποπροηγμένα*) mit Würde erträgt,
2) darin, daß man sich von Leidenschaften frei hält (68. 69).

Sich von Furcht und Mühsal nicht bezwingen zu lassen, gehört selbstverständlich zur Tapferkeit; aber ebensowenig darf sich der Tapfere von Begierde, namentlich von der Begierde nach Geld und Ruhm, und von Lust beherrschen lassen (68); er muß sich von jeder Leidenschaft frei halten, um die Seelenruhe und Sicherheit zu haben, welche Festigkeit und Würde bringt (69).

B. Das Vollbringen großer Taten (§ 69—92).

a. Das Tätigsein im öffentlichen Leben (§ 69—91)

Vorerörterungen über die Frage:

Wer soll sich am öffentlichen Leben beteiligen (§ 69 Multi — 72)?

Viele haben sich im Streben nach Seelenruhe von den Staatsgeschäften zurückgezogen und in der Muße eine Zuflucht gesucht; darunter ausgezeichnete Philosophen und ernste Männer, denen das Benehmen des Volkes oder der Machthaber unerträglich war. Manche von ihnen lebten auf dem Lande und fühlten sich glücklich in behaglicher Häuslichkeit (69). Ihr Ziel war, unabhängig zu sein. Dieses selbe Ziel glauben die nach Macht Begierigen zu erlangen, wenn sie großen Einfluß haben. Nun ist das Leben der Zurückgezogenen allerdings leichter und sicherer und für andere weniger lästig, aber fruchtbringender für die Menschheit und geeigneter zur Erlangung von Ehre und Ansehen ist das Leben derer, die sich dem Staatsdienste und der Vollbringung großer Taten widmen (70).[7])

Daher mag man zwar denen, die sich bei ausgezeichnetem Talente der Gelehrsamkeit widmen, und denen, die durch Krankheit oder überhaupt irgend einen wichtigeren Grund behindert sind, Nachsicht gewähren, wenn sie sich am Staatsleben nicht beteiligen; wenn aber andere das tun, so gereicht ihnen das nur zum Tadel, und das um so mehr, als der wahre Grund bei ihnen wohl Scheu vor Mühen und Unannehmlichkeiten ist (71). Wer von der Natur die nötigen Hilfsmittel hat, der soll sich am Staatsleben beteiligen (72).[8])

1. Vorschriften für die öffentliche Tätigkeit überhaupt (§ 72 Capessentibus — 73).

1) Wer sich am Staatsleben beteiligt, der muß Hochherzigkeit beweisen und Geringschätzung äußeren Glückes, er muß innere Ruhe und Sicherheit haben (72). Diese Eigenschaften hat er noch mehr nötig als der Philosoph (73 bis angoribus).

2) Beim Beginne seiner Tätigkeit soll er nicht bloß das Ehrenvolle

seiner Laufbahn in Erwägung ziehen, sondern auch darauf bedacht sein, etwas leisten zu können; und hierbei soll er weder aus Feigheit verzweifeln, noch aus Begehrlichkeit zu großes Selbstvertrauen haben (73).

3) Im Verlaufe seiner Tätigkeit soll er sich für jedes Geschäft gründlich vorbereiten (73).

2. Vorschriften für die kriegerische und die staatsmännische Tätigkeit (§ 74—91).

Zunächst eine Parallele der beiden Arten der öffentlichen Tätigkeit (74—78). Der weitverbreiteten Ansicht, daß die Kriegstaten einen höheren Wert hätten als die Taten der Staatsverwaltung, muß man entgegentreten, weil sie viele und namentlich hochstrebende Männer verführt, im Kriege ihren Ruhm zu suchen. In Wahrheit sind viele Taten der Staatsverwaltung bedeutender gewesen als Kriegstaten (74). Nicht Geringeres als Themistokles hat Solon für Athen geleistet (75), und die Kriegstaten des Pausanias und Lysander haben Sparta nicht einen so großen Nutzen gebracht als die Gesetzgebung Lykurgs. Der Konsul M. Skaurus stand nicht dem Marius, Q. Katulus nicht dem Pompejus nach, und Afrikanus hat durch die Zerstörung Numantias dem Staate nicht mehr genützt als Scipio Nasika durch die Vernichtung des Gracchus (76). Cicero selbst hat durch seine Staatsleitung als Konsul den Staat gerettet und dafür die höchste Anerkennung verdient und gefunden (77. 78). Staatsmännische Leistungen erfordern auch noch mehr Milde und Eifer als kriegerische (78 a. E.).

a. Pflichten der Tapferkeit in kriegerischer Tätigkeit (§ 79—84).

Vorbemerkung. Die Tapferkeit beruht, insofern sie eine sittliche Eigenschaft ist, auf den Kräften des Geistes und nicht des Körpers. Zwar muß der Körper dem vernünftigen Wollen fügsam und [illegible] aber der sittliche Wert der Tapferkeit ruht ganz auf dem Wollen und Denken des Geistes (79).

[illegible] ist es Pflicht:

[illegible] eine friedliche Entscheidung herbeizuführen, [illegible] Tapferkeit im Kampfe entscheiden zu lassen, wenn man auch [illegible] nicht haben darf (80);

[illegible] in unternehmen, daß das Absehen dabei unverkennbar [illegible] leidet ist (80);

[illegible] nicht in Verwirrung bringen zu lassen, [illegible] und Umsicht zu zeigen (80);

[illegible] Geiste vorauszuberechnen und danach auf [illegible] non putaram).

Anmerkung. Blindes Draufgehen ist nicht Tapferkeit, sondern tierische Roheit; wenn aber die Not es gebietet, so soll man mit der Faust kämpfen und den Tod der Schande vorziehen (81).

5) bei der Zerstörung und Plünderung von Städten nicht in unbedachter Grausamkeit zu handeln, vielmehr nach reiflicher Erwägung der Sachlage[9]) die Schuldigen zu bestrafen, aber die Menge zu schonen (82);

6) zwar niemals sich unkriegerisch und furchtsam zu zeigen, aber sich auch nicht ohne Grund in Gefahren zu stürzen (83 bis mali).

Anmerkung. Wir sollen mehr bereit sein zu Gefahren, die uns selbst, als zu solchen, die die Gesamtheit treffen; und wir sollen bereitwilliger für unsere Ehre und unseren Ruhm als für jeden anderen Vorteil kämpfen (83). Doch ist hierbei die Einschränkung zu machen, daß man nie den eigenen Ruhm und die eigene Ehre über das Wohl des Vaterlandes stellen darf. Dagegen haben die Feldherren Kallikratidas und Kleombrotus gefehlt, aber nicht Q. Maximus Kunktator (84).

Aus Rücksicht auf ihre Ehre handeln auch Staatsmänner verkehrt (84).

β. Pflichten der Tapferkeit in staatsmännischer Tätigkeit (§ 85—91).

Wer an der Spitze des Staates stehen will, muß an zwei Vorschriften Platos festhalten:

1) er muß sich in seinem ganzen Tun nach dem Nutzen seiner Mitbürger richten, ohne an seinen persönlichen Vorteil zu denken (Selbstverleugnung);

2) er muß seine Fürsorge auf die Gesamtheit des Staates richten und nicht eines Teiles sich annehmen, während er die übrigen Teile verabsäumt (Unparteilichkeit).

Begründung: 1) Die Besorgung der Staatsgeschäfte hat wie eine Vormundschaft lediglich die Aufgabe, den Nutzen der Anvertrauten zu fördern. 2) Wer für einen Teil seiner Mitbürger sorgt, aber den andern vernachlässigt, bringt das verderblichste Unwesen in den Staat, Zwist und Zwietracht (85). Das Parteiwesen hat in Athen große Zwietracht, in Rom aber nicht bloß Unruhen, sondern auch verderbliche Bürgerkriege hervorgerufen (86).

Zwei weitere Vorschriften Platos für den Staatsmann, nämlich:

3) die Vorschrift, ehrsüchtiges Streiten um Ehrenstellen zu unterlassen, und

4) die Vorschrift, nur den als Gegner zu betrachten, der zu den Waffen greift, nicht den, der nach seinem Urteile das Interesse des Staates wahren will (87).

Daran schließt sich eine dritte Reihe von Vorschriften:

5) Der Staatsmann soll nicht glauben, daß es von Seelengröße und Tapferkeit zeuge, den Gegnern zu zürnen; er soll vielmehr Versöhnlichkeit und Milde üben und in einem republikanischen Staatswesen auch Freundlichkeit und Edelmut beweisen. Doch darf die Strenge, welche das Gemeinwohl erfordert, nicht fehlen (88).

6) Beim Strafen muß er
von Beschimpfung sich stets frei halten und nur das allgemeine Beste im Auge haben (88 a. E.),
ferner vor unnötiger Härte und vor Parteilichkeit sich hüten (89),
endlich den Zorn fern halten (89).

7) Im Glücke soll er sich vor Überhebung und Anmaßung hüten. Denn sein Glück ohne Mäßigung zu tragen, zeugt von Charakterschwäche, und etwas Herrliches ist, wie uns die Geschichte großer Männer lehrt, ein Ebenmaß im ganzen Leben (90). Im Glücke soll der Staatsmann besonders auf den Rat seiner Freunde hören, aber Schmeichlern sein Ohr nicht öffnen (91).

b. Das Tätigsein im Privatleben (§ 92).

Hat der Kriegs- und der Staatsmann die beste Gelegenheit, große, von Tapferkeit zeugende Taten zu vollbringen, so hat es doch auch im Privatleben an hochherzigen Männern nicht gefehlt, die entweder als Gelehrte (Philosophen) in ihrer Weise Großes erforscht und unternommen oder durch redlichen Erwerb sowie fleißige Vermehrung und wohltätige Verwendung ihres Vermögens zum wahren Besten der Menschheit gewirkt haben.

IV. Die Pflichten der Mäßigung (Kap. XXVII—XLII).

A. Die Mäßigung im allgemeinen (§ 93—125).

In diesen Abschnitt gehört die Lehre vom Schicklichen, das lateinisch decorum, griechisch *πρέπον* heißt (93).

a. Über Wesen und Bedeutung des Schicklichen (§ 93—99).

1. Das Verhältnis des Schicklichen zum Sittlichen (§ 93 Hujus vis — 95).

Das Schickliche ist unzertrennlich vom Sittlichen (93). Ein Unterschied zwischen beidem liegt darin, daß das Schickliche erst als Folge des Sittlichen hervortritt. In der Ausübung der Tugend, und zwar nicht bloß der Mäßigung, sondern überhaupt jeder Tugend, zeigt sich das Schickliche (94). Also gehört das Schickliche zu allem Sitt-

lichen; es fließt mit der Tugend in eins zusammen, läßt sich aber doch in der Theorie davon unterscheiden (95).

2. Die Einteilung des Schicklichen in zwei Arten und deren Definition (§ 96. 97).

Es gibt zwei Arten des Schicklichen: 1) ein allgemeines Schickliches, das sich im Sittlichen überhaupt findet, und 2) ein spezielles, dem ersten untergeordnetes Schickliches, das zu den einzelnen Teilen des Sittlichen, den vier Kardinaltugenden, gehört. Das erste ist das Schickliche, welches dem Vorzuge des Menschen entspricht, durch den seine Natur sich von der der Tierwelt unterscheidet (Gattungsbegriff). Das zweite, das spezielle Schickliche, steht mit der menschlichen Natur insofern in Übereinstimmung, als sich darin [eine einzelne Tugend] z. B. Mäßigung in einer edlen äußeren Erscheinung zeigt (Artbegriff) (96). Die Richtigkeit dieser Definition, nach der das Schickliche auf Übereinstimmung mit der dem Menschen verliehenen Natur beruht, kann man aus dem Schicklichen entnehmen, nach welchem der dramatische Dichter strebt. Dann, sagt man, beachtet er das Schickliche, wenn er jeden nach seinem gegebenen Charakter, seiner Rolle gemäß handeln und reden läßt. Uns Menschen hat die Natur selbst mit dem Vorrange vor den Tieren unseren Charakter (unsere Rolle) zugewiesen (97).

3. Die Bedeutung des Schicklichen (§ 98. 99).

Der Dichter hat auch die Rollen fehlerhafter Charaktere zu wahren; uns aber hat die Natur die Rolle der Beständigkeit, der Mäßigung, der Selbstbeherrschung und der Sittsamkeit gegeben, und sie lehrt uns auch, uns die Art unseres Benehmens gegen die Mitmenschen nicht gleichgültig sein zu lassen. Daraus ergibt sich die weite Ausdehnung sowohl des Schicklichen, das zur Sittlichkeit im allgemeinen gehört, als auch des anderen, das sich in jeder einzelnen Kardinaltugend zeigt. Denn durch Beobachtung des Schicklichen finden wir den Beifall unserer Mitmenschen (98). Wir sollen also Achtung und Rücksicht gegen jedermann zeigen. Rücksicht auf die Menschen nimmt allerdings auch die Gerechtigkeit; doch ist es ihre Aufgabe, nicht zu verletzen, aber die Aufgabe der Sittsamkeit ist, niemand Anstoß zu geben, und darin zeigt sich hauptsächlich die Bedeutung des Schicklichen (99).

b. Die aus dem Schicklichen entstehenden Pflichten (§ 100—125).

1. Das Begehrungsvermögen soll der Vernunft untertan sein (§ 100—103).

Die aus dem Schicklichen abzuleitende Pflicht hat die Richtung, welche zur Übereinstimmung mit der Natur und zu deren Bewahrung

führt. Unter Führung der Natur werden wir das Schickliche auf allen Gebieten der Tugend zu wahren wissen; so auch auf dem der Mäßigung, wo es seine größte Bedeutung hat. Auch auf geistigem Gebiete verdienen ja nur die Bewegungen Beifall, die natürlich sind (100).

Unser Geist hat eine doppelte Kraft: das Begehrungsvermögen und die Vernunft. Die Vernunft ist von der Natur offenbar zum Befehlen und das Begehren zum Gehorchen bestimmt. Soll unser Handeln, wie es sein muß, sich von Unbesonnenheit und Nachlässigkeit frei halten, so müssen wir es dahin bringen, daß die Begierden der Vernunft gehorchen, ihr also weder voraneilen, noch sie aus Trägheit im Stiche lassen, und daß sie dabei ruhig und von jeder Beunruhigung der Seele fern bleiben. Die von der Natur nicht gezügelten Begierden zerrütten Seele und Leib (101. 102).

2. Wir sollen Maß halten in Scherz und Spiel (§ 103—104).

Mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt müssen wir unser Handeln überwachen, denn wir sind nicht zu Spiel und Scherz geschaffen, vielmehr zum Ernst und zu wichtigeren Bestrebungen. Freilich ist uns Spiel und Scherz vergönnt, aber erst dann, wenn wir unseren ernsten Geschäften genug getan haben. Der Scherz selbst muß nicht übertrieben und maßlos, sondern edel und geistreich sein (103). Beispiele feinen Scherzes finden sich vielfach in den Werken eines Plautus, der Dichter der alten attischen Komödie und der Sokratischen Philosophen sowie in Sammlungen geflügelter Worte. Auch im Spiel ist Maß zu halten, daß wir nicht alles daran setzen und in Unanständigkeit verfallen (104).

3. Wir sollen Maß halten im Genuß (§ 105. 106).

Das Tier hat nur Gefühl für die Lust, aber des Menschen Geist findet seine Nahrung im Lernen und Denken, immer forscht oder handelt er, und er läßt sich leiten von der Freude am Sehen und Hören (105). Diesem Vorrange des Menschen ist die sinnliche Lust nicht recht angemessen, also soll sie der Mensch verschmähen oder doch in ihrem Genusse sorgfältig Maß halten (106).

4. Man soll an seiner Individualität festhalten (§ 107—114).

a) Über das Wesen der Individualität (§ 107—109).

Neben der allgemein menschlichen Natur, die auf der Vernunft, auf dem Vorrange des Menschen vor den Tieren beruht, hat ein jeder noch eine besondere, ihm eigentümliche Natur (= Individualität) erhalten. Wie nämlich in Hinsicht auf den Körper eine große Verschiedenheit unter den Menschen herrscht, so noch mehr in Hinsicht auf den Geist (107).

Beispiele bekannter Männer aus der Geschichte und Sage bestätigen dies. Den einen war heitere Laune, den anderen Ernst eigen; den einen Klugheit und Verschlagenheit, den anderen Wahrheit und Offenheit; den einen Gefügigkeit und Geduld, den anderen Unbeugsamkeit; den einen freundliches, den anderen unfreundliches Wesen u. s. w. Und auf ihrer Eigenart beruhte ihre Größe und ihr Ruhm (108. 109).

β. Über die Pflicht an der Eigenart festzuhalten (§ 110—114).

An seiner Eigenart soll ein jeder, so weit sie nicht fehlerhaft ist, festhalten, um das Schickliche desto leichter wahren zu können. Wir sollen gegen die allgemeine menschliche Natur gar nicht ankämpfen, jedoch, indem wir gegen sie nicht verstoßen, unserer Eigenart folgen und diese auch dann zur Richtschnur unseres Bestrebens machen, wenn andere Bestrebungen an sich vorzüglicher sein sollten. Denn es gehört sich nicht, gegen die Natur anzukämpfen und nach etwas zu streben, was man doch nicht erreichen kann (110).

Wenn irgend etwas schicklich ist, so ist es die Gleichmäßigkeit unseres ganzen Lebens und Handelns. Diese aber kann man sich nicht bewahren, wenn man sich nach fremdem Naturell richtet und dem eigenen untreu wird. Wie wir in unsere Sprache keine griechischen Wörter einmischen dürfen, so sollten wir auch in unser Leben und Handeln keine Mißhelligkeit bringen (111).

Ja, die Verschiedenheit des Naturells hat eine solche Bedeutung, daß der eine etwas tun darf, was dem anderen in derselben Lage nicht erlaubt ist. Dem unbeugsamen Republikaner Kato war sein Selbstmord nicht zu verdenken, aber seinen Genossen hätte man ihn wohl als Fehler angerechnet. Odysseus durfte sich vieles gefallen lassen, was ein Ajax nimmermehr erduldet haben würde (112. 113).

Darum ist uns die Selbsterkenntnis nötig. Wie die Schauspieler sich nicht die bedeutendsten, sondern die für sie passendsten Rollen auswählen, so müssen wir in dem arbeiten, wozu wir das meiste Geschick haben. Treibt uns aber einmal die Not zu etwas, was nicht in unseren Anlagen liegt, so müssen wir alles aufbieten, um uns dessen, wenn auch nicht mit voller Wahrung des Schicklichen, so doch mit möglichst geringen Verstößen dagegen entledigen zu können (114).

5. Man soll mit Sorgfalt bei der Wahl des Berufes verfahren (§ 115—121).

α) Über die Berufswahl im allgemeinen (115—119).

Zu den beiden Rollen, die uns in der allgemeinen menschlichen und unserer individuellen Naturanlage gegeben sind, kommt noch eine

dritte, welche uns das Schicksal auferlegt, und noch eine vierte hinzu, die wir uns selbst beilegen. Throne, Befehlshaberstellen, Adel, Ehrenstellen, Reichtum und Macht, alles das hängt wie das Gegenteil vom Zufall ab und wird durch Umstände bestimmt. Aber die Wahl unseres Berufes ist frei (115). Doch haben gewisse Rücksichten auf die Wahl vielfach einen bestimmenden Einfluß. Diejenigen, deren Väter oder Ahnen sich in irgend einer Beziehung rühmlich hervorgetan haben, suchen meist in demselben Fache sich auszuzeichnen; andere wollen zu dem ererbten Lobe ein neues, ihnen eigenes hinzufügen; noch andere, und namentlich die Nachkommen unbekannter Ahnen, verfolgen einen ganz eigenen Lebensplan, um zu hohen Zielen zu gelangen (116).

Die Wahl des Berufes ist schwierig (117—119). Vor allem müssen wir bestimmen, was wir sein und in welcher Lebensstellung wir stehen wollen. Das ist aber die allerschwierigste Entscheidung. Denn in früher Jugendzeit bestimmt man ohne Urteil und Erfahrung, auf Grund einer gefaßten Vorliebe seine Lebensbahn (117). Ein Herkules, Juppiters Sohn, konnte, als er in jungen Jahren am Scheidewege stand, die richtige Lebensbahn wohl finden, weniger vermögen wir das. Wir folgen unwillkürlich den Neigungen und Grundsätzen derer, die wir uns gerade zum Muster nehmen, oder lassen uns zur Lebensweise unserer Eltern hinziehen. Andere lassen sich von dem Urteil der Menge bestimmen. Trotzdem findet manch einer vermöge seiner guten Naturanlage oder dank elterlicher Leitung den richtigen Lebensweg (118). Sehr gering aber ist die Zahl derer, die bei hervorragendem Talent und ausgezeichneter Bildung noch die Möglichkeit gehabt haben, sich die Wahl ihres Berufes mit Muße zu überlegen (119).

β. Die Pflichten bei der Berufswahl (§ 119—121).

1) Bei der Wahl des Berufes muß man sich durchaus nach der eigenen Naturanlage richten, um mit sich selbst im ganzen Leben in Übereinstimmung bleiben zu können (119).
2) Dabei muß man aber auch auf seine äußere Lebensstellung Rücksicht nehmen (120).
3) Zwar soll man der einmal getroffenen Wahl treu bleiben; überzeugt man sich aber, daß die Wahl nicht richtig war, so muß eine Änderung des Lebensplanes eintreten, die, wenn die Umstände sie nicht erleichtern, nur langsam vorzunehmen ist (120). Immer muß es klar sein, daß man mit gutem Bedacht den Beruf gewechselt hat (121).

Nachtrag zu § 116. Die Nachahmung der Vorfahren darf nicht so weit gehen, daß man auch ihre Fehler nachahmt. Sodann soll man auch nicht Leistungen berühmter Ahnen nachahmen wollen, für

die es an der nötigen Begabung fehlt; ihre edlen Charaktereigenschaften soll man sich unbedingt zu eigen machen und so noch die großen Toten ehren (121).

6. Man soll seinem Alter gemäß leben (122. 123).

Der Jüngling muß die älteren Leute ehren und sich von den bewährtesten leiten lassen. Besonders muß er sich von sinnlichen Lüsten fern halten und Geist und Körper in Anstrengung und Ausdauer üben. Ja, auch in Stunden der Erholung muß sich die Jugend vor Unmäßigkeit hüten und der Sittsamkeit eingedenk sein und zu dem Ende sich die Anwesenheit älterer Personen gern gefallen lassen (122). — Der Greis soll die körperliche Arbeit einschränken, aber die geistige Tätigkeit noch steigern. Er soll sich bemühen, der Jugend und dem Staate durch seine Einsicht zu nützen, und sich hüten, durch Üppigkeit und Unmäßigkeit sich zu schänden und die Jugend schamloser zu machen (123).

7. Man soll sein Betragen mit seiner Lebensstellung im Einklang halten (§ 124. 125).

Der Beamte muß bedenken, daß er den Staat vertritt, und seines Amtes gewissenhaft warten (124). Der Privatmann muß sich dem Mitbürger gegenüber nicht überheben noch wegwerfen und im Staate auf Ruhe und Ehre halten (124). Der Fremde muß sich in die Angelegenheiten des Staates nicht mischen (125).

B. Drei besondere Arten (Unterabteilungen) der Mäßigung als Grundlagen des Schicklichen (§ 126—151).

Die Unterarten der Mäßigung, auf denen das Schickliche beruht, sind: schöner Anstand, Ordnungssinn und schöne Haltung. Die lateinischen Ausdrücke formositas, ordo, ornatus ad actionem aptus [für die griechischen κοσμιότης, εὐταξία, εὐσχημοσύνη] mögen mangelhaft sein; aber es genügt, sie zu verstehen.[10])

1. Schöner Anstand und schöne Haltung (§ 126—141).

a. Allgemeines (126 Principio — 129). Die Natur hat beim Bau unseres Körpers eine große Rücksicht walten lassen: sie hat die Körperteile, die ein anständiges Äußeres haben, offen hingestellt, diejenigen dagegen, welche einen unschönen Anblick bieten würden, dem Auge entzogen (126). Dem ist das menschliche Schamgefühl gefolgt. Was die Natur verborgen hat, entziehen alle, die bei gesundem Verstande sind, dem Auge, und sie befriedigen die natürlichen Bedürfnisse geheim; auch nennen sie jene Körperteile und ihren Gebrauch nicht mit

dem eigentlichen Namen (127). Nicht den Cynikern, die das lächerlich finden, sondern der Natur sollen wir folgen, indem wir alles, was Auge und Ohr nicht billigen können, meiden (128). In der Stellung, im Gange, in der Art, wie wir sitzen oder bei Tische liegen, in den Mienen und Blicken und in den Bewegungen der Hände muß das Schickliche sich zeigen. Dabei sind zwei Extreme zu meiden, ein weibisch-weichliches und ein derbes, plumpes Wesen. Das Richtige zeigt auch die Volkssitte an (129).

b. Die einzelnen Pflichten des schönen Anstandes und der schönen Haltung (§ 130—141).

Die Schönheit[11]) des Mannes ist seine Würde. Diese Würde soll man wahren

1) in Gebärden und Bewegungen, indem man alles Gezierte vermeidet und nach Einfachheit trachtet (130);
2) im Aussehen durch gesunde Gesichtsfarbe, die man mittelst körperlicher Übungen gewinnt, und durch schlichte Sauberkeit (130);
3) in der Kleidung durch Einhalten der Mittelstraße (130);
4) im Gange, indem man zu große Langsamkeit und Schnelligkeit gleichmäßig meidet (131);
5) im Denken und Wollen, indem man die Gedanken auf Gutes richtet und das Begehren unter der Herrschaft der Vernunft hält (131. 132);
6) in der Rede, nämlich in der Unterhaltungsrede, — die Kunstrede kommt hier nicht in Betracht — durch Beobachtung folgender Vorschriften (132):

Man befleißige sich einer deutlichen und angenehmen Stimme durch Übung und Nachahmung (133); — man übe Milde im Gespräche ohne alle Rechthaberei und lasse es an Humor nicht fehlen; — man lasse auch andere sprechen; — vor allem achte man auf den Gegenstand des Gespräches und richte sich danach in der Anwendung ernsten oder scherzhaften Tones; man hüte sich, Abwesende im Spott oder Ernst zu verlästern (134); man spreche am liebsten über Haus, Staat, Kunst und Wissenschaft, jedoch immer mit Rücksicht auf die Stimmung der Gesellschaft; — man wisse mit guter Art ein Gespräch anzufangen und auch rechtzeitig damit wieder aufzuhören (135); — man hüte sich in der Unterredung vor leidenschaftlicher Gemütsbewegung: nicht Zorn oder Begierde, nicht Verdrossenheit oder Lässigkeit soll man zeigen, wohl aber Achtung gegen die durchblicken lassen, mit denen

kaum nötig. Aber vor anscheinend kleinen Unschicklichkeiten muß man sich sorgfältig in Acht nehmen. Wie man in der Musik selbst den geringsten Mißton zu meiden hat, so erst recht im Leben, in welchem die Harmonie noch viel wichtiger ist (145). An Kleinigkeiten wird man oft wertvolle Bemerkungen bezüglich der Verstöße gegen die Pflichten der Ordnung machen können (146 bis discrepet).

b. Regeln für die richtige Erkenntnis der Pflichten der Ordnung (§ 146—148).

1) Man beobachte andere, bei denen man einen Verstoß gegen das Schickliche besser wahrnimmt als bei sich selbst (146).
2) Man befrage in zweifelhaften Fällen gebildete, erfahrene Männer, suche aber aus ihren Äußerungen auch ihre wahre Meinung zu ermitteln (147).[13])
3) Die vom Volksleben herausgebildete Sitte hat als Norm zu gelten. Und wenn ein großer Mann wie Sokrates oder Aristipp sich über die Volkssitte hinweggesetzt hat, so darf sich darauf noch kein anderer berufen. Vollends verwerflich ist die Denkweise der Cyniker, die alles Schamgefühl verletzt (148).

c. Einzelne Pflichten der Ordnung (§ 149—151).

Der Volkssitte gemäß müssen wir Männer, die sich im Leben durch Tugend und Tüchtigkeit bewährt haben, die es mit dem Staate wohl meinen und sich um ihn verdient gemacht haben, ebenso hochachten und verehren, wie diejenigen, welche in Amt und Würden stehen. Ferner müssen wir das Alter ehren, obrigkeitlichen Personen den Vorrang lassen, zwischen unseren Mitbürgen und einem Fremden einen Unterschied machen und bei den Fremden selbst wieder unterscheiden, ob einer in seinen eigenen oder seines Staates Angelegenheiten gekommen ist (149).

Auch in der Wahl eines Geschäftszweiges, einer **Erwerbsart** hat man sich nach der Volkssitte zu richten.

α. Als unedel und gemein gelten folgende Erwerbsarten: 1) alle, welche verhaßt machen, wie die der Zöllner und Wucherer; 2) die aller Lohnarbeiter, denen man ihre Arbeit, nicht ihre Kunst bezahlt; 3) der Kleinhandel, der ohne Marktschreierei nichts vor sich bringt; 4) die Handwerke, und namentlich die, welche der Lust dienen, wie die der Pökler, Fleischer, Köche, Wurster, Fischer, ferner der Salbenhändler, Tänzer und Gaukler (150).

β. 1) Ehrenvoll sind für den, zu dessen Stande sie passen, diejenigen Künste, welche einen höheren Grad von Einsicht erfordern oder großen Nutzen stiften, z. B. die Arzneikunst, die Baukunst und der Unterricht in den Wissenschaften; 2) nicht eben tadelnswert ist der

Großhandel, der viele Waren aus allen Ländern einführt und ohne Marktschreierei in Umlauf bringt; die würdigste Beschäftigung ist der Ackerbau (151).

Zweiter Teil.

Konflikt der Pflichten, welche sich aus verschiedenen Arten des Sittlichguten ergeben (Kap. XLII—XLV).

Da das Sittlichgute aus vier Arten, den Kardinaltugenden, besteht, so ist ein Widerstreit dieser Arten und damit auch ein Konflikt der Pflichten möglich, die sich aus ihnen ergeben. Bei der Auswahl zwischen zwei pflichtmäßigen Handlungen wird man also die Arten des Sittlichen, dem sie angehören, gegen einander abschätzen müssen (152).

Die Pflichten der Gerechtigkeit im Konflikt mit anderen Pflichten (§ 153—160).

Den Pflichten der Gerechtigkeit, die es mit der Förderung der menschlichen Gemeinschaft zu tun hat, gebührt ein Vorrang vor den aus anderen Kardinaltugenden hergeleiteten Pflichten (153—160).

1. Die Pflichten der Gerechtigkeit oder des Gemeinsinnes gehen denen der Klugheit oder der Erkenntnis vor (153—158). Denn
   1) So ist der Mensch von Natur veranlagt, daß selbst ein Weiser, der, mit allen Lebensgütern reichlich versehen, alles Wissenswürdige in größter Muße bei sich betrachten könnte, dennoch ohne menschliche Gemeinschaft nicht würde leben können (153 bis e vita).
   2) Die Weisheit ist die höchste Tugend. Sie hat es mit der Gemeinschaft der Menschen und Götter zu tun. Daher ist auch die aus dem Gemeinsinn, der Gerechtigkeit, abgeleitete Pflicht die wichtigste. In der Tat ist ja die Erkenntnis und Betrachtung der Natur mangelhaft und unvollkommen, wenn sie nicht in Handlung übergeht. Mithin ist das Handeln, das sich auf die Förderung der menschlichen Gemeinschaft bezieht, das Wichtigere, es muß den Vorzug vor der Erkenntnis haben (153).
   3) Das tatsächliche Verhalten aller braven Männer bestätigt dies: keiner ist so leidenschaftlich in der Erforschung der Natur, daß er nicht bei dringender Gefahr seines Vaterlandes oder auch seines Vaters oder Freundes jene Studien sofort im Stiche ließe, um den Gefährdeten Hilfe zu bringen (154).

4) Alle Philosophen und Gelehrten haben durch ihre Gelehrsamkeit in Wort und Schrift der Menschheit zu nützen gesucht; und die Gabe einsichtigen Vortrages ist mehr wert als der größte Scharfsinn ohne Beredsamkeit (155. 156).

5) Die von der Natur dem Menschen eingepflanzte Geselligkeit ist das Schaffende und Treibende bei ihm: sie bringt ihn zu praktischer und theoretischer Tätigkeit. Daher ist alle Erkenntnis unfruchtbar, welche nicht mit der geselligen Tugend vereint ist: erst durch die Gerechtigkeit also erlangt die Klugheit ihre Bedeutung. Ähnlich ist auch die Seelengröße[14]) wertlos, ja schädlich, die nicht in Verbindung mit dem Wohle der menschlichen Gesellschaft steht (157).

Anmerkung. Die Ansicht, der Mensch sei nur durch die Not, nämlich durch die Unmöglichkeit sich ohne die Hilfe anderer die Bedürfnisse des Lebens zu verschaffen, dazu vermocht worden, mit anderen Menschen eine Vereinigung einzugehen, ist irrig. Auch wenn er sich mit einer Wünschelrute alles zum Leben Nötige verschaffen und sich somit ganz der Erkenntnis hingeben könnte, würde er doch die Einsamkeit fliehen und sich einen Genossen seines Strebens suchen (158).

2. Die Pflichten der Gerechtigkeit gehen denen der Mäßigung zwar in der Regel, doch nicht immer vor. Denkbar wenigstens sind Verstöße gegen die Mäßigung, die eine solche Herabwürdigung des Menschen sind, daß man sich auch um des Vaterlandes willen nicht wird darauf einlassen mögen. Indes für die Praxis haben solche Fälle keine Bedeutung (159).

Sonach ist bewiesen, daß bei einem Konflikt verschiedener Pflichten die der Gerechtigkeit den Vorrang haben (160 bis videre).

Zusatz. Auch unter den Pflichten der Gerechtigkeit selbst gibt es Stufen. Obenan stehen die Pflichten gegen die Götter, danach kommen die gegen das Vaterland, gegen die Eltern u. s. w.

Anmerkungen.

1) zu § 7. 8. Diese Stelle hat Zweifel und Bedenken verschiedener Art erregt, besonders aber hat man an § 8 großen Anstoß genommen. Und hier scheinen gleich die Anfangsworte Atque etiam alia divisio est officii ganz unerklärlich zu sein. Doch ist das nicht so schlimm, wie es aussieht. Cicero sagt in § 7, er wolle vor allem eine Definition von officium geben, und er tut dies in dreifacher Weise, indem er a) die doppelte Art der Untersuchung über die Pflicht angibt (§ 7), b) die stoische Einteilung der Pflicht in κατόρθωμα und καθῆκον anführt (§ 8) und c) die Erklärung dieser beiden Arten der Pflicht gibt (§ 8). Alle drei Angaben fallen unter das definire, das ja eigentlich heißt, „etwas abgrenzen", um es von anderem zu trennen, zu unterscheiden. Zuerst also gibt Cicero die beiden Arten der Untersuchung über die Pflicht an. Die erste Art gibt eine Pflichtenlehre auf Grund der Lehre vom höchsten Gut: sie ist eine rein theoretische oder dogmatische Untersuchung, die in die esoterische Behandlung der Philosophie gehörte; die andere Art der Untersuchung geht darauf aus, Vorschriften für alle Verhältnisse des praktischen Lebens zu gewinnen. Diese populär-praktische Art der Untersuchung gehörte der exoterischen Behandlung an, und diese will Cicero befolgen. Wenn es hiernach heißt: Atque etiam alia divisio est officii, so ist das allerdings zunächst recht befremdlich, da ja vorher keine Einteilung der Pflicht, sondern die doppelte Art der Untersuchung über die Pflichten, die doppelte Behandlungsart angegeben ist. Allein der zweifachen Art der Behandlung entsprechen doch auch zwei Arten der Pflichten selbst, nämlich 1) die Pflichten, welche die spekulative Betrachtung aufstellt, und 2) die Pflichten zur Regelung des praktischen Lebens, sagen wir kurz: dogmatische und praktische Pflichten. Und nachdem Cicero am Ende von § 7 mit den Worten Quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea . . . (= ea autem officia, quorum praecepta traduntur) an die Stelle des zweiten genus quaestionis, der praktischen Behandlung der Pflicht, unvermerkt die Pflichten des praktischen Lebens selbst hatte treten lassen, lag es nahe, in § 8 so fortzufahren, wie es geschehen ist: Atque etiam alia divisio est officii. Sonach liegt in den Worten allerdings eine Ungenauigkeit vor, die durch das Vorhergehende bereits induziert ist, aber kein Unsinn.

2) zu § 14. Sapientia ist hier der Inbegriff aller Tugend. Anderwärts wird sapientia synonym mit prudentia gebraucht (§ 15. 63. 156).

3) zu § 17. Necessitates, Nötigungen, sind nach dem Zusammenhange necessaria munera. S. § 15 a. E. Was Cicero hier meint, ist aus den Worten in § 13 cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere ersichtlich: die Pflichten der drei πρακτικαὶ ἀρεταί erheischen unbedingt Erfüllung, die der θεωρητικὴ ἀρετή kommen erst in zweiter Linie. Vgl. § 19.

4) zu § 20 und 21. Daß es sich in § 20 und 21 nur um die ἀβλάβεια handelt, wie in § 22 um die εὐκοινωνησία, sieht man deutlich aus der kurzen Zusammenfassung dieser Paragraphen in § 31, wo es heißt: ea, quae posui principio, fundamenta justitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur — Zugleich beweist diese Stelle, daß, wenn es in § 23 heißt: Fundamentum autem est justitiae fides, damit die fides nicht über die ἀβλάβεια und εὐκοινωνησία, die ja selbst fundamenta justitiae heißen, sondern ihnen nur gleich gestellt werden soll. Es ist also zu übersetzen: Eine Grundlage der Gerechtigkeit ist ferner die Treue.

5) zu § 39. Der § 40, der in den besseren Handschriften fehlt, bleibt unberücksichtigt.

6) zu § 49. Der Ausdruck in collocando beneficio bezieht sich auf die Fälle unserer Wohltätigkeit, in denen uns zuvor geleistete Dienste nicht vorhanden sind, und solche Fälle werden bei der Erörterung der beiden ersten Maßstäbe vorausgesetzt. Der Ausdruck in referenda gratia dagegen weist auf schon genossene Gunst hin, geht also auf die Erörterung des dritten Maßstabes. Daß 1) und 2) in diesem Verhältnisse zu 3) stehen, ist durch den Übergang von 1) und 2) zu 3) Sin erunt merita (47) deutlich gemacht.

7) zu § 70. In § 69 und 70 ist das Prinzip erörtert, das lautet: Schlechthin verwerflich ist zwar das Streben der Zurückgezogenen nicht, aber gewinnbringender für die Menschheit ist das Leben derer, die sich dem Dienste des Staates widmen. In § 71 und 72 folgt mit Quapropter die Anwendung.

8) zu § 72. Die Beantwortung der Frage, wie man sich am öffentlichen Leben beteiligen soll, ist in den nachfolgenden Vorschriften enthalten.

9) zu § 82. Bei der Erklärung des rebus agitatis durch „nach reiflicher Erwägung der Sachlage" entspricht es dem folgenden cogitatis (sc. consiliis), dem es entsprechen muß, und erst so tritt das Ganze in die richtige Beleuchtung zu der Vorbemerkung in § 79, die für alle folgenden Pflichten gilt. Sonst heißt es zwar gewöhnlich animo oder mente oder in mente rem agitare, doch auch bloßes rem agitare ist Ciceronianisch. Vgl. Cic. Ac. I § 4 Rem a me saepe deliberatam et multum agitatam requiris.

10) zu § 126. Daß formositas, ordo und ornatus ad actionem aptus Tugenden sind, sagt Cicero § 143, und zwar nennt er sie moderationi et temperantiae similes virtutes, wie auch Plato im Gorg. 508a κοσμιότης neben σωφροσύνη stellt. Dementsprechend heißt in § 142 ordo ein Wissen, nämlich scientia earum rerum, quae agentur aut dicentur, suo loco collocandarum. — In der mit § 126 beginnenden Behandlung sind formositas und ornatus ad actionem aptus, wie sie innerlich zusammengehören, auch äußerlich in einen Abschnitt zusammengefaßt. In einem zweiten Abschnitte wird von § 142 an der ordo behandelt. Diese Zweiteilung ist dadurch, daß nur § 142 das Eintreten eines neuen Abschnittes durch deinceps angezeigt wird, hinreichend deutlich gemacht. Der Vorwurf, der von beachtenswerter Seite erhoben ist, daß Cicero § 126 eine Einteilung aufstelle, ohne sie nachher zuberücksichtigen, ist hiernach unberechtigt. Man hat hier wie vielfach anderwärts die richtige Disposition nicht erkannt.

11) zu § 130. Daß die formositas und der ornatus ad actionem aptus es mit der Darstellung des Schönen im Leben zu tun haben, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Die pulchritudo virilis ist die dignitas.

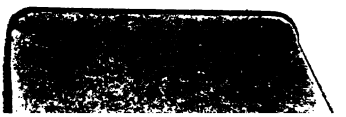
12) zu § 137. Gravitas und constantia, welche der Zorneseifer ausschließt, sind wesentliche Stücke der dignitas, deren Wahrung in § 130 als

Aufgabe hingestellt ist. Vgl. § 131: non adesse constantiam. In § 139 und 141 kehrt aber zur Bezeichnung dessen, worauf es bei den beiden ersten Unterarten der temperantia, der formositas und dem ornatus ad actionem aptus, ankommt, der Ausdruck dignitas wieder.

13) zu § 147. Sehr störend ist der Satz Major enim pars eo fere deferri solet, quo a natura ipsa deducitur. Und da das folgende In quibus sich auf doctos homines vel etiam usu peritos beziehen muß, so ist er zweifellos als Glossem zu betrachten.

14) zu § 157. Daß das Verhältnis der Tapferkeit zur Gerechtigkeit hier nur beiläufig berührt ist, und daß dabei nicht von der wahren Tapferkeit, sondern von ihrem Zerrbilde die Rede ist, hat seinen Grund in der § 62 gegebenen Erklärung, der zufolge die wahre Tapferkeit nichts anderes ist als die virtus pro salute communi oder pro aequitate pugnans. Aber dies spricht nicht gegen, sondern für die Echtheit der Worte.

Druck von Theodor Hofmann in Gera.



Lc 40.273.4
Disposition des ersten Buches der S
Widener Library 001935820
3 2044 085 195 436